# IUS PUBLICUM

Nº 20 / 2008

Escuela de Derecho
Universidad Santo Tomás

# LAS APORÍAS DE LA DEMOCRACIA COMO FORMA DE ESTADO

*Miguel Ayuso**

SUMARIO: 1. Inteligencia política y razón de Estado. 2. La democracia: ¿Forma o fundamento del gobierno? 3. Contractualismo y liberalismo. 4. Las metamorfosis de la democracia y la disolución de la comunidad.

## 1. INTELIGENCIA POLÍTICA Y RAZÓN DE ESTADO

*Intelligenza politica e ragion di Stato*[1] es el título de uno de los libros más significativos de Francesco Gentile, que acierta, ya desde la rúbrica, a plantear la tajante disyunción entre la filosofía de la política clásica y la estadística moderna. Ese es, precisamente, el título que ha escogido para –por el momento– su último libro, *Politica aut/et statistica*[2], a partir de un *scherzo* terminológico, a saber, el que emerge de la anfibología de "estadística", palabra que viene de *status*, y que por tanto evoca la técnica estatal, del Estado, aunque también se asocie con el estado de una realidad a través de la descripción de sus variables más significativas. En ambos libros la parte central, ampliada luego respectivamente en notas y codicilos de extraordinaria riqueza, está formada por una reflexión en torno a los grandes temas de la convivencia humana en sociedad bajo forma política: *politikos*, lo público y lo privado, la política como inconveniente, el juego de la máquina política, la política como justa medida, lo diverso y lo común y *res publica*.

En esta ocasión jubilar, que le llega en plena madurez, lo que hace augurar en el futuro múltiples iniciativas del género de ésta a que dedico estas líneas, he elegido un argumento central y perenne de la inteligencia de la política, a saber, el de la comunidad, en su entrecruzamiento con el consenso, el contrato y la democracia. El propio Gentile nos ofrece en su obra diversas claves para abordar la cuestión, de las que en este momento

*Profesor de Derecho Constitucional, Pontificia Universidad de Comillas. Madrid.

[1] F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di Stato* (2ª. ed.), Milano. 1984.

[2] *Ídem, Politica aut/et statistica*. Milano. 2003.

sólo voy a recordar dos. La primera es la glosa, agudísima, de la definición ciceroniana de *res publica*[3], que no puede dejar de gravitar en estas páginas. Y la segunda, una comparación, a propósito de la democracia, entre Aristóteles y Rousseau, citada en cabeza de este ensayo[4]. A partir de ahí retomo algunas de las ideas que vengo desarrollando desde el decenio de los noventa, fruto en buena medida de las lecciones por mí torpemente aprendidas de mis grandes maestros de juventud y –en verdad– de todo tiempo (Gambra, Vallet de Goytisolo, Elías de Tejada, Álvaro d'Ors, Vegas Latapie, etc.), y del influjo que a partir de la frecuentación del Instituto Rosmini de Bolzano, precisamente desde ese decenio de los noventa, me ha venido de quienes puedo considerar también mis maestros, Francesco Gentile, Pietro Giuseppe Grasso y Danilo Castellano.

## 2. LA DEMOCRACIA: ¿FORMA O FUNDAMENTO DEL GOBIERNO?

No es empresa fácil abordar las metamorfosis de la democracia, aunque fuere en alguna de sus fases y dimensiones. Pues la democracia no evoca tan sólo en el debate político y filosófico contemporáneo la cuestión de la forma del gobierno, sino que implica también la del fundamento del gobierno[5], aspecto que tiende a escapar a la consideración de quienes subrayan la continuidad de la democracia desde sus orígenes griegos hasta nuestros días, esquivando el hecho epocal de la Revolución con sus antecedentes y consecuencias[6], a través de un lenguaje que se alza como solo vínculo fantasmal entre dos mundos extraños entre sí[7].

En efecto, si se examina la aproximación clásica (esto es, premoderna) a la democracia, se descubre que concierne en primer lugar y sobre todo a una variante en la organización de los poderes, dejando a salvo las finalidades de la vida política. La democracia implicaría en primer término la participación del pueblo en el gobierno, en un gobierno que sin embargo no tiene su origen en el mismo pueblo, sino en la naturaleza humana y en la necesidad del mando político como instrumento de

---

[3]*Ídem*, "Le condizioni della 'Res publica'", en D. Castellano (ed.), *La decadenza della Repubblica e l'asenza del politico*. Bologna. 1995, 125-128.

[4]*Ídem, Intelligenza politica e ragion di Stato*, cit., 145-146.

[5]Véanse los libros de D. Castellano *La razionalità della politica*. Napoli. 1993; *L'ordine della politica*. Napoli. 1997; *La verità della politica*. Napoli. 2002.

[6]Puede verse, como ejemplo de tal tendencia, el libro –por lo demás estimable– del ilustre helenista español E. Rodríguez Adrados, *Historia de la democracia*. Madrid. 1997. Por su parte, han criticado justamente esa indistinción E. Vegas Latapie, *Consideraciones sobre la democracia*. Madrid. 1965, o J. Madiran, *Les deux démocraties*. Paris. 1977.

[7]J. A. Widow, "La revolución en el lenguaje político", *Verbo*, Nº 177. Madrid. 1979, 774.

la disciplina social y, en definitiva, de la participación del orden[8]. Sin embargo, ya desde el inicio, el recelo con que algunos de los mayores filósofos clásicos de la política contemplan la democracia parece abrir un camino que sólo más adelante (y ya en otro contexto de civilización o –mejor– de "disociedad"[9]) podrá verse dónde concluye. El caso de Platón es, a este respecto, significativo. Pero, bien mirado, no lo es menos el de Aristóteles o el de Santo Tomás. Recuérdese a este respecto cómo si Herodoto clasificaba las formas de gobierno a partir de un dato organizatorio (el número de los que mandan), después de Jenofonte[10] se va a cruzar con otra variante funcional (pero en el fondo sustancial), cual es –según los casos– el ejercicio del gobierno según las leyes de la Ciudad o en miras del bien común[11]. Pues bien, Platón, que admitía la distinción entre monarquía y tiranía y entre aristocracia y oligarquía, sólo concebía una democracia, necesariamente situada entre las formas corrompidas[12]. Será Aristóteles, como es sabido, aunque sus clasificaciones sean varias y no coincidentes (pues no le importa tanto el "sistema" como responder a los problemas que pone la experiencia), quien introducirá la modalidad del gobierno popular bueno, aunque siga reservando el término democracia para el impuro[13]. Finalmente, Santo Tomás, integrando la explicación aristotélica, conduce en realidad el buen régimen popular (*politeia*) hacia el "régimen mixto"[14]. Con lo que escapa de la sola democracia para integrar el elemento popular en un régimen más complejo, caracterizado por la unidad de mando (que asegura la persona del rey) y por la selección de quienes le circundan (pues monarquía no es sinónima de mando de una sola persona), además de por la participación popular[15].

De algún modo, parece como si los clásicos hubiesen adivinado una suerte de *hybris* en la democracia, que aconsejara huir de ella, "dejarla para los enemigos"[16], según el consejo contenido en el diálogo atribuido a Herodoto que está en el origen de toda la especulación luego depurada por Jenofonte, Platón, Aristóteles y Santo Tomás. Pues no sólo es que de por sí no ahuyente la tiranía, que puede convivir con la democracia, sino que incluso la induce. Donoso Cortés, siglos después, resumiendo la experiencia

---

[8]Cfr. M. Gentile, *Il filosofo di fronte allo Stato moderno*. Napoli. 1964; G. Ambrosetti, *L'essenza dello Stato*. Brescia. 1973.

[9]Cfr. M. de Corte, *De la dissocieté*, Paris, 2002. El texto trae su origen de una conferencia pronunciada por su autor en Roma el año 1974, luego publicada en francés, italiano y español casi simultáneamente.

[10]Jenofonte, *Memorabilia*, IV, 6.

[11]P. Beneton, *Les régimes politiques*. Paris. 1996, pp. 12 y ss.

[12]Platón, *El Político*, 292; y también *La República*, VIII.

[13]Aristóteles, *Política*, III, 5 y ss.

[14]Santo T. de Aquino, *Summa theologiae*, 1-II, 105, 1.

[15]Cfr. M. Demongeot, *Le meilleur régime politique selon Saint Thomas*. Paris. 1929; J. Blythe, *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages*. Princeton. 1992.

[16] Herodoto, *Libros de la Historia*, III, 81.

de la Revolución, pero también remontándose a esa tendencia desordenada preexistente, lo explicó con contundencia: "El principio electivo es de suyo cosa tan corruptora, que todas las sociedades civiles, así antiguas como modernas, en que ha prevalecido, han muerto gangrenadas"[17]. No podemos abordar aquí un intento de explicación completo de esta frase, compleja, profunda y también misteriosa. Pero quizá sea útil recordar la correspondencia que existe entre las formas de gobierno y la legitimidad familiar[18]. Si la monarquía conviene a una sociedad en que la familia concentra de manera generalizada el espesor político y comunitario, y si la aristocracia dice relación con otra en que la familia sólo en una parte lo conserva (mientras que en otra, por el contrario, lo ha perdido), la democracia introduce el individualismo político. Un individualismo que se querría basar (sin lograrlo) sobre el consentimiento y que, al resultar infundado, pues no puede ser de otra manera, viene a resultar impolítico.

Y es que una cosa es que el poder político, para cumplir su finalidad natural, requiera de un cierto consentimiento de la comunidad sobre la que se ejerce, y otra bien distinta que en ese consenso se halle precisamente su fundamento. Lo primero es lo que subrayó el "pactismo" medieval (singularmente desarrollado por los juristas catalanes del siglo XV[19]) y lo que, mal que bien, articuló la segunda escolástica[20] (en particular los *magni hispani*) más tarde, en diferente versión, el neotomismo[21]. Lo segundo, en cambio, enlaza directamente con el contractualismo social moderno de progenie nominalista y protestante, en su versión liberal. Si el pactismo se desenvuelve dentro de la experiencia de la comunidad humana, el contractualismo –por el contrario– pertenece al dominio de la ideología. Pero ésta es una cuestión que requiere un tratamiento más detenido.

## 3. CONTRACTUALISMO Y LIBERALISMO

Se ha dicho que el origen del impulso histórico que acarreará en 1789 la ruina del antiguo régimen y de la propia monarquía, previa su hipertrofia en la Francia del siglo XVIII, ha de buscarse en la turbulenta Inglaterra

[17] J. Donoso Cortés, *Obras completas*, ed. de C. Valverde, S. J., vol. II, Madrid. 1970, 484.

[18] A. d'Ors, *Forma de gobierno y legitimidad familiar*. Madrid. 1960.

[19] Puede verse el texto de J. Vallet de Goytisolo "El pactismo de ayer y el de hoy", *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, Nº 6, Madrid, 1978, 173 y ss., y el volumen colectivo –promovido por el mismo Vallet– *El pactismo en la historia de España*. Madrid. 1980.

[20] H. Rommen, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*. Paderborn. 1935.

[21] E. Gil y Robles, *Tratado de derecho político según los principios de la filosofía y el derecho cristianos*, Salamanca, 1899; R. De Balbín, *La concreción del poder político*, Pamplona, 1964.

del siglo XVII. Es allí dónde y cuándo el racionalismo –vigente desde el Renacimiento en la ciencia y en la filosofía– llega al orden político, y no sólo en la práctica (al modo iniciado por Maquiavelo), sino en su concepción teórica, a través de un análisis desacralizador del poder de inspiración empirista.

Precisamente Locke (en la senda del precursor Hobbes) es el iniciador al mismo tiempo del empirismo filosófico y el liberalismo político. Si –en su epistemología– las "ideas compuestas" (teorías y creencias) se forman en la mente individual por asociación de "ideas simples" (sensaciones primarias), aquéllas no pueden ser impuestas a nadie, ni menos aún constituidas en fundamento de un orden social o político: el individuo, sujeto de la sensación primaria, es forjador de las ideas compuestas; la sociedad, en consecuencia, es contractual y el poder voluntario o consentido; ésta, finalmente, no puede fundarse sobre la religión, sino que ha de afirmarse el principio de tolerancia, aun relativa[22]. Ahora bien, ese esquema contractualista esconde diversos absurdos. Uno primero es la inexistencia del estado de naturaleza en el que los individuos desligados ejercen su propio poder y para salir del cual, y llegar al estado civil, realizan el pacto. El estado de naturaleza ni ha existido (cosa que el propio Rousseau reconocía)[23] ni puede existir: nacemos de una pareja, vivimos en una sociedad que no sólo es indispensable para el individuo sino que es la propia condición de su existencia. Pero un segundo absurdo aparece súbito: el contenido del pacto social no sólo se extiende sobre los que teniendo capacidad han consentido efectivamente, esto es, conforme al esquema del contrato típico del derecho privado, sino que puede observarse cómo las decisiones tomadas por otros (incluso antes de que yo naciera) caen sobre mí, que –en definitiva– el Estado impone sus reglas frente a todos. Hegel tendría, pues razón: el contrato no acierta explicar el tránsito de lo "privado" a lo "publico"[24]. Y eso que lo "público" no es siquiera lo "político", sino la dimensión privada de la *persona civitatis*. El contractualismo, por tanto, no puede dar respuesta a la legitimidad del poder, pues no basta el concepto moderno del consenso como adhesión sin pruebas a una opción cualquiera"[25].

---

[22]R. Gambra, "Estudio preliminar" a *La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política*. Madrid. 1966, donde se reproducen en edición bilingüe inglés-castellano los textos *Patriarch* (1680) y *First Treatise on Civil Government* (1690). Sobre la obra de R. Gambra puede verse mi libro *Koinós*. *El pensamiento político de Rafael Gambra*. Madrid. 1998.

[23]Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et le fondements de l'inegalité parmi les hommes* (1755), donde desde la misma dedicatoria se evidencia que se trata de hipótesis que no han acaecido.

[24]Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), par. 258 y SS. F. Gentile, *Intelligenza politica e ragion di Stato*, cit., dedica interesantes consideraciones críticas al contractualismo.

[25]D. Castellano, *Razionalismo e diritti umani. Dell'antifilosofia politico-giuridica della modernità*. Torino. 2003.

Para el pensamiento tradicional, la sociedad de los hombres es, ante todo, en su radicalidad, una "comunidad" –en el lenguaje de Tönnies[26]– que reconoce orígenes religiosos y naturales, que posee lazos internos emocionales y de actitud. La percepción de la sociedad histórica o concreta se acompaña, así, de la creencia en que el grupo transmite un cierto valor sagrado y del sentimiento de fe y veneración hacia esos orígenes sagrados más o menos oscuramente vividos. Es, pues, una "sociedad de deberes" en la que la obligación política, arraigada en la vinculación familiar, adquiere un sentido radical, indiscutido, de modo que el carácter consecutivo que el deber tiene siempre respecto del derecho ha de hallarse en la incisión en ella de un orden sobrenatural que posee el primario derecho a ser respetado, esto es, la aceptación comunitaria de unos derechos de Dios que determina deberes radicales en el hombre y en la sociedad.

Para el contractualismo, en cambio, la sociedad es más bien una coexistencia ("sociedad" en sentido estricto, de nuevo según el lenguaje de Tönnies) que reconoce orígenes simplemente convencionales o pactados, que posee sólo lazos voluntario-racionales. La sociedad histórica se percibe, entonces, como una convivencia jurídica, a lo más por el sentimiento de independencia o solidaridad entre sus miembros. Pura "sociedad de derechos", que brota del contrato y de una finalidad consciente y en el que la obligación política sigue siempre a un derecho personal y se define por razón del respeto debido a ese previo derecho.

En la disyunción anterior hallamos la aporía política fundamental, perpetuamente renovada a través de la historia del pensamiento: la difícil tensión que todo orden político supone entre razón y misterio, entre *consensus* y *sobreti*, tensión que sólo la práctica resuelve mediante una aceptación histórica, consentida y entrañada tradicionalmente en los hombres y en las generaciones. Del mismo modo que la convivencia humana no es producto de la razón ni del pacto voluntario, pero no es tampoco ajena a la racionalidad humana en su realización y formas, así tampoco el poder es un artefacto del pensar y del querer humano, pero no se afianza ni perdura sin el *consensus* de la voluntad histórica[27].

También de ahí viene el origen del constitucionalismo[28]. Al desesperarse de la fundación del régimen político, las constituciones –encarnación del contrato social– tienen por objeto "despersonalizar" el mando, de donde resulta paradójicamente su "remoralización" (cierto que inmoralista). Al poner en primer plano el consentimiento arruina los vínculos interindividuales, y con ellos la permanencia y estabilidad de la vida en común[29]. Por donde retorna el estado de naturaleza en una demanda creciente de

---

[26]Cfr. E. Tönnies, Gemeinschaft und Gessellschaft (1887), ed. francesa. Paris. 1946.

[27]R. Gambra, *loc. cit.*

[28]M. Ayuso, *El ágora y la pirámide*. Madrid. 2000, capítulo 1.

[29]D. Negro, *Gobierno y Estado*. Madrid-Barcelona. 2002, 20 y ss. y 42 y ss.

derechos. Y aparece un derecho tornado exclusivamente en legislación estatal y en esencia coactivo[30]. De la dialéctica entre ambos términos vive la modernidad, de su fase fuerte a la débil, sin terminar de recuperar la tradición del mando personal (gobierno) sobre el cuerpo político, antes bien apurando los elementos disolventes en aquélla implícitos[31]. Pero no adelantemos la conclusión.

## 4. LAS METAMORFOSIS DE LA DEMOCRACIA Y LA DISOLUCIÓN DE LA COMUNIDAD

Si la primera versión del "contrato social" fue funcional al absolutismo monárquico, pronto el modelo sería corregido en clave liberal y luego democrática. Es cierto que los términos (y sus correlativos conceptos) "liberalismo" y "democracia" se suelen contemplar con frecuencia como unidos inescindiblemente; sin embargo, sus respectivas connotaciones no son de suyo coincidentes. Así, de un lado, encontramos un plurisignificado del liberalismo, como liberalismo económico, político o filosófico (en puridad ideológico)[32]. En efecto, la raíz del liberalismo puede hallarse en la negación del orden natural y en la consiguiente pretensión de fundar el orden político (del que nos hemos ocupado anteriormente) en la voluntad humana. Tal pretensión racionalista y voluntarista al tiempo no se corresponde de modo necesario en exclusiva con el liberalismo político, pues el llamado despotismo ilustrado ya era deudor de ella. Pero el propio liberalismo político no es todavía la democracia liberal, ya que ésta implica una profundización del designio igualitario, que no siempre se compadece con el puro liberalismo. En una tal dialéctica, una veta del pensamiento político moderno ha primado siempre el elemento "liberal" frente al "democrático", mientras que otra ha podido invertir los términos de la preferencia[33]. Esto es, respectivamente, elitismo frente a masificación, o –por el contrario– voluntad popular frente a contención del poder. En todo caso, estamos ante la lógica de la "soberanía" (sea ésta del Príncipe, nacional o popular), que es la lógica del Estado moderno[34].

---

[30]F. Gentile, *Ordinamento giuridico. Tra virtualità e realtà*. Padova. 2001.

[31]M. Ayuso, *¿Después del Leviathan? Sobre el Estado y su signo*. Madrid. 1996; *La cabeza de la Gorgona. De la* hybris *del poder al totalitarismo moderno*. Buenos Aires. 2002.

[32]J. Vallet de Goytisolo, *Más sobre temas de hoy*. Madrid. 1979, 136 y ss.

[33]Cfr. E. von Kuehnelt-Leddihn, *Liberty or Equality. The Challenge of our Time*. Caldwell, 1952; T. Molnar, *L'hégémonie libérale*. Laussanne. 1992; P. Menant, *La cité de l'homme*, Paris, 1994; P. Gotffried, *After liberalism. Mass democracy in the managerial State*. Princeton. 2001. Puede verse mi "Liberalismo y democracia", en el vol. *Razonalismo. Homenaje a Gonzalo Fernández de la Mora*. Madrid. 1995, 244 y ss.

[34]F. Gentile, "Introduzione", en el vol. *L'Europa dopo le sovranità*. Napoli. 1999, 11-21.

La gran tesitura presente es precisamente la de la superación del Estado moderno, que puede afrontarse bien desde la recuperación del bien común de la comunidad política, en el cuadro de la inteligencia política clásica, bien en la pura disolución del mismo Estado como subrogado de tal comunidad política, en los términos del esquema postmoderno que preside la llamada globalización[35]. Es sabido que la realidad del Estado soberano vino unida a la modernidad política en sentido fuerte, en la que el bien público, esto es, el de la persona estatal, iba a tratar de sustituir toda la sustancia comunitaria. Mientras que la crisis del Estado, y de la soberanía como su rasgo definidor, coincide con la decadencia de la modernidad, o con su fase débil, con la postmodernidad, en que, en pleno desenvolvimiento hacia el nihilismo, son los bienes privados los que reclaman la posición de dominio. Entre ambos momentos, el de la afirmación de las religiones civiles y el de su disolución, el verdadero bien común, el del hombre en cuanto hombre, esencialmente comunitario y comunicable, se deja de lado con todo cuidado[36].

Las transformaciones de la democracia deben, pues, examinarse necesariamente en ese cuadro. Si en la fase denominada "liberal" el protagonismo lo tuvieron los *gentlemen*, las grandes personalidades políticas, en un horizonte marcado por el sufragio censitario y la creación de una clase burguesa al servicio de la revolución liberal, la sucesiva fase democrática –con la introducción del sufragio universal– vino caracterizada por la emergencia de los partidos políticos, nuevas feudalidades que indujeron una nueva y creciente oligarquización en la fase más cercana de nuestros días, caracterizada propiamente como "partitocrática"[37]. A la larga se abriría la posterior crisis de los partidos, la de las instituciones representativas (los parlamentos) y, en definitiva, de la propia democracia, sustituida por la tecnocracia. Si este proceso tuvo importantes reflejos en el nivel estatal, ha sido en el ámbito "europeo" (*recte*, de la Unión Europea) donde ha adquirido carta de naturaleza a cuenta del famoso "déficit democrático", que si desde algún punto de vista puede convertirse en sinónimo de las exigencias del "buen gobierno"[38], desde otro no deja de ahondar una opacidad creciente que desnuda progresivamente el vínculo entre poder y sociedad en que consiste la representación política[39].

---

[35]M. Ayuso, *¿Ocaso o eclipse del Estado? Las transformaciones del derecho público en la era de la globalización*. Madrid-Barcelona. 2005.

[36]D. Castellano, *La verità della politica*, cit., 135 y ss.

[37]R. Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demockratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*. Stuttgart. 1911, fue el precursor en detectar el problema; últimamente son de señalar, entre muchos, G. Fernández de la Mora, *La partitocracia*. Madrid. 1976, y G. Sartori, *Elementi de teoria politica*. Bolonia. 1987.

[38]M. Ayuso, "¿Qué Constitución para qué Europa?". *Verbo*, Nº 435-436. Madrid. 2005, 15 y ss.

[39]J. P. Galvão de Sousa, *Da representaçáo política*. São Paulo. 1972.

En efecto, en primer lugar, las instituciones europeas tienen funciones que pretenden la reproducción a mayor escala las instituciones democráticas del Estado nacional, pero que no pasan en verdad de resultar mera apariencia: nos encontramos así con un régimen político nuevo, al margen de las distintas formas conocidas del modelo constitucional, regido por el principio de separación de poderes, y con marcada inclinación hacia una burocratización desideologizadora. Cierto es que ésta puede presentarse bajo ribetes ideológicos: algo así como la "ideología" del "crepúsculo de las ideologías"[40]. Pero hay algo más. Indagando en la razón de tales tendencias, algunas ya hechas realidad, quizá más que la humillación de la democracia se encuentren las exigencias del buen gobierno. Y, en alguna medida, más que al impulso de un proceso racionalizador y desideologizador, a lo que responden las tendencias apuntadas es a la búsqueda de una buena gestión de los asuntos públicos que la democracia de partidos no logra. He ahí el porqué último del éxito de las administraciones independientes: la desconfianza del ciudadano medio y aun del político responsable respecto del funcionamiento del Estado democrático, convertido en Estado de partidos, a la hora de jugar con las cosas importantes. Cuando se quiere tener una autoridad monetaria o una seguridad nuclear serias y ajenas a la presión demagógica, se sustraen a la gestión política y se entregan a unos técnicos competentes[41].

Aunque los riesgos tampoco se pueden ocultar, de la colonización por los intereses sectoriales –tanto más fácil cuanto que los especialistas privados y públicos tienen frecuentemente la misma raíz–, al desarrollo excesivo del espíritu de cuerpo, se considera preferible a la acción de unos partidos sometidos a las clientelas y dependientes de las necesidades electorales. No es pequeño el resultado que nos ofrece en este campo la Unión Europea y su peripecia institucional para la problematización de la experiencia política hodierna. Pero en esta elusión de la democracia por las exigencias del buen gobierno hay otras consecuencias mucho menos tratadas. Y es que, en primer lugar, el conjunto de las cautelas antidemocráticas contenidas en el Tratado de la Unión Europea, tomadas en su conjunto, equivalen a lo que podríamos llamar una "invariante" de política económica, esto es, un conjunto de reglas de rigurosa y obligada observancia[42]. Se llega, pues, al resultado de que si el pensamiento democrático excluyó siempre de su horizonte la existencia de una "invariante moral del orden político", ahora, su deriva tecnocrática recupera la exigencia de unas normas incuestionables, pero sólo que en vez de situarse en el

---

[40]J. Vallet de Goytisolo, *Ideología, praxis y mito de la tecnocracia*. Madrid. 1971.

[41]M. Herrero de Miñón, "Integración europea y democracia", *Política Exterior*, Nº 59. Madrid. 1997, 15 y ss.

[42]J. M. Rozas, "La invariante económica en el Tratado de Mastrique", *Verbo*, Nº 321-322. Madrid. 1994, 17 y ss.

terreno moral, se limitan tan sólo al económico. Pero además esta dinámica abre también la perspectiva de la recuperación de la distinción entre potestad y autoridad, aunque no tanto de la limitación de la potestad por una autoridad independiente –siempre salutífera para el orden político–, sino más bien de absorción de la potestad por la autoridad, vicio opuesto al democrático de dilución de la autoridad en la potestad[43].

Otra cosa es que las tendencias anteriores se presenten indiferenciadas y unidas inextricablemente con la ideología de la globalización. El éxito reciente de la llamada *governance*, que podríamos decir con el término tradicional "gobernación", pero que se está imponiendo con el bárbaro de "gobernanza", evoca de una parte –incluso etimológicamente– el "gobierno", más allá del Estado, aunque también implica, de otra, en la realidad, la rendición de la política a la administración del economicismo[44]. Lo mismo podría decirse de la también reciente fortuna del principio de subsidiariedad. Pues si, de un lado, ha hecho volver la atención sobre un tema central del orden político, que las constituciones y administraciones nacionales habían obviado, no es menos cierto que –de otro– ha impuesto una versión desnaturalizada y administrativizada del mismo, al servicio de un neoliberalismo globalizador que se desembaraza de las posibles resistencias estatales y que contribuye a presentar los poderes públicos como meros aparatos o instrumentos suspendidos sobre una sociedad civil autorregulada de modo espontáneo por la libre iniciativa individual[45]. Se trataría no tanto de una volatilización del Estado como de una vanificación del gobierno, sometido a las sedicentes leyes del mercado global. Se trataría también de una marginación de las instituciones representativas (digamos incluso, pese a lo desgastado del término, por mor de su uso "religioso" y de su degeneración partitocrática, democráticas) bajo capa de eficiencia. Y se trataría, finalmente, no de una flexibilización de los vínculos nacionales, sino más bien de su debilitamiento y casi desaparición*.

---

[43]A. d'Ors, *Escritos varios sobre el derecho en crisis*. Madrid-Roma. 1973.

[44]M. Ayuso, *¿Ocaso o eclipse del Estado?*, cit., 33 y ss.

[45]C. Reveillard, "La construction européenne. Histoire en demi-teinte dans le bilan du siècle", *Conflits actuels*, Nº 9. Madrid. 2002, 80 y ss.; G. Mignot, "La subsidiarité et la dilution de la frontière entre public et privé", *Catholica*, Nº 89. Paris. 2005, 27 y ss.

*Este texto del Profesor Ayuso es parte del libro Homenaje al profesor Francesco Gentile, catedrático de filosofía del derecho en la Universidad de Padua, con motivo de su jubilación académica; dicho libro lleva por título *De la geometría legal-estatal al redescubrimiento del derecho y la política*, que será publicado por Marcial Pons. Madrid. Se publica con la gentil autorización del autor.